

Re-membering Hawai‘i

Provenienzforschung und Restitution als (post)koloniale Erinnerungsarbeit

von Gesa Grimme, Noelle M. K. Y. Kahanu und Philipp Schorch¹

Nach über 150 Jahren kamen 2010 in der Ausstellung „E Kū Ana Ka Paia: Unification, Responsibility and the Kū Images“ die drei letzten noch existierenden Tempelfiguren der vielgestaltigen Gottheit Kū im Bernice Pauahi Bishop Museum in Honolulu, Hawai‘i, wieder zusammen.² Schon 2008 hatte Noelle M. K. Y. Kahanu, die spätere Kuratorin der Ausstellung, berührt durch die Präsenz einer dieser Figuren während eines Symposiums im Musée du Quai Branly in Paris, die Hoffnung geäußert, „[that] they will once again stand together and that which is separated by oceans shall be united“.³ Die Figuren des Kū hatten als einzige die Tempelzerstörungen überstanden, die nach dem Bruch des hawaiischen Königshauses mit den bestehenden religiösen Traditionen im Jahr 1819 einsetzten. Nach der Vereinigung des Archipels zum Königreich unter Kamehameha I., neun Jahre zuvor, kam es zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen und politischen Transformationen. In den folgenden Jahrzehnten entwickelte sich Hawai‘i zu einer konstitutionellen Monarchie nationalstaatlicher Prägung. Trotz internationaler Anerkennung als souveräner Staat wurde das Königreich 1898 von den USA annektiert und schließlich 1959 als 50. Bundesstaat einverleibt.⁴ Vor dem Hintergrund der daraus resultierenden politischen und kulturellen Fremdbestimmung, die bis heute fortbesteht, wurde die vier Monate währende Wiedervereinigung der Figuren im Bishop Museum für mehr als 70.000 BesucherInnen zu einem wichtigen Bestätigungsmoment ihrer kulturellen Identität. Die Ausstellung mobilisierte das Zusammenkommen der hawaiischen Öffentlichkeit und bot Inspiration für die Auseinandersetzung mit dem Verlust von kulturellen Praktiken, aber auch mit deren Wiedergewinnung.

1 Die dem Artikel zugrundeliegende Forschung wurde durch den ERC Starting Grant no. 803302 *Indigeneities in the 21st Century* ermöglicht.

2 Ty P. *Kāwika Tengan*, The Mana of Kū. Indigenous Nationhood, Masculinity and Authority in Hawai‘i, in: Matt Tomlinson/ders. (Hg.), *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Canberra 2016, 55–75; ders., The Return of Kū? Re-membering Hawaiian Masculinity, Warriorhood, and Nation, in: Laura R. Graham/H. Glenn Penny (Hg.), *Performing Indigeneity. Global Histories and Contemporary Experiences*, Lincoln – London 2014, 206–246; ders., The Return of Kū, in: ders., *E Kū Ana Ka Paia. Unification, Responsibility and the Kū Images*, Honolulu 2010.

3 Zit. nach *Tengan*, The Mana of Kū, 56.

4 Lorenz *Gonschor*, *A Power in the World. The Hawaiian Kingdom in Oceania*, Honolulu 2019; Stacy L. *Kamehiro*, *The Arts of Kingship. Hawaiian Art and National Culture of the Kalākaua Era*, Honolulu 2009.

Figuren und deren Bezugsgruppe erlebten so ein umfassendes *re-membering* ihrer kulturellen Zusammenhänge.⁵

Mit dem *re-membering* im Kontext des hawaiischen Ringens um politische Selbstbestimmung und kulturelle Selbstbehauptung beschäftigt sich auch unser Artikel. Wir wollen im Folgenden das Potenzial des (Wieder-)Zusammenfügens von materiellen und immateriellen Kulturzusammenhängen anhand von Provenienzforschung und Restitution aufzeigen und argumentieren dafür, beide Vorgänge als zukunftsorientierte Erinnerungsarbeit zu verstehen. Im musealen Kontext wird der Begriff *Restitution* meist für die Rückgabe von Objekten verwendet, während die Rückführung von menschlichen Überresten oft als *Repatriierung* bezeichnet wird.⁶ In vielen Lebenswelten überschneiden sich allerdings die Konzeptualisierungen von (menschlichem) Subjekt und (ethnographischem) Objekt. Da sich unser Text mit einer solchen Lebenswelt, der hawaiischen, und ihrem ontologischen Fundament auseinandersetzt, plädieren wir hier für die einheitliche Verwendung von Restitution.

Im 19. Jahrhundert entstanden zwischen Hawai‘i und den deutschen Staaten auf politischer, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Ebene zahlreiche Verbindungen. Durch materielle Erzeugnisse und sterbliche Überreste hawaiischer Ahnen (*iwi kūpuna*), die zu dieser Zeit in deutsche Sammlungen und Museen gelangten und hier bis heute verwahrt werden, reichen diese Verflechtungen bis in die Gegenwart. Der Frage, wie aus diesen materiellen Entitäten ethnographische und anthropologische ‚Museumsobjekte‘ wurden,⁷ geht Gesa Grimme am Beispiel der Provenienzforschung zu den Sammlungen des Mediziners Eduard Arning nach, der sich zwischen 1883 und 1886 in Hawai‘i aufhielt. Offengelegt wird damit, wie die heutigen ‚Museumsobjekte‘ aus ihren kulturellen Kontexten herausgelöst und damit genealogische Zusammenhänge, gesellschaftliche Beziehungen sowie kulturelle Praktiken *dis-membered* wurden. Die Auseinandersetzung mit diesen Prozessen der Trennung und Zerstückelung erlaubt eine Annäherung an die Wiedereinbettung von Dingen und Menschen in hawaiische Bedeutungs- und Erinnerungszusammenhänge. Auf das Potenzial des *re-membering* blickt anschließend Philipp Schorch anhand der Restitution von *iwi kūpuna* aus den Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsens, die nach 26 Jahren andauernder

5 Philipp Schorch/Noelle M. K. Y. Kahanu, I Kū Mau Mau. Restoring Hawaiian Intent, Presence and Authority, in: Philipp Schorch/u. a. (Hg.), Refocusing Ethnographic Museums through Oceanic Lenses, Honolulu 2020, 21–42; Tengan, The Mana of Kū; ders., The Return of Kū?

6 Vgl. Larissa Förster, Plea for a More Systematic, Comparative, International and Long-Term Approach to Restitution, Provenance Research and the Historiography of Collections, in: Museums-kunde 81 (2016) H. 1, 49–54; Andreas Winkelmann, Repatriations of Human Remains from Germany, 1911–2019, in: Museum & Society 18 (2020) H. 1, 40–51.

7 Die physische Anthropologie etablierte sich im deutschen Kontext in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als wissenschaftliche Disziplin. Durch die Vermessung des menschlichen Körpers und einzelner Körperteile wie zum Beispiel des Schädels sollten ‚Rassetypen‘ ermittelt und Rückschlüsse auf Verhaltensweisen und Charaktereigenschaften des Menschen ermöglicht werden. Durch ihre Akteure und ihren Gegenstand – die Entwicklung des menschlichen Wesens – war sie eng mit der sich zeitgleich etablierenden Völkerkunde verbunden. Anja Laukötter geht den engen Verbindungen beider Tätigkeitsfelder in der Institution des Völkerkundemuseums in ihrem 2007 erschienenen Buch *Von der „Kultur“ zur „Rasse“ – vom Objekt zum Körper* nach. Anja Laukötter, Von der „Kultur“ zur „Rasse“ – vom Objekt zum Körper? Völkerkundemuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Bielefeld 2007.

Bemühungen hawaiischer Organisationen 2017 in Dresden erfolgte. Thematisiert wird dabei nicht allein die (Wieder-)Zusammenführung von Menschen und ihren Vorfahren, sondern auch die dafür notwendige Beziehungsarbeit. Herausgearbeitet wird so nicht zuletzt die Verantwortung, die sich für Museen und andere Sammlungsinstitutionen aus dem ‚Besitz‘ dieser Zeugnisse der deutsch-hawaiischen Verflechtungsgeschichte ergeben. Nach einem zusammenfassenden Fazit kommentiert Noelle Kahanu, die heute an der Universität von Hawai‘i in Mānoa tätig ist, zum Abschluss diese *longue durée* der hawaiischen Auseinandersetzung mit den Auswirkungen kolonialer Fremdbestimmung und -herrschaft und verdeutlicht aus hawaiischer Perspektive die Bedeutung der Rückgabe von Kulturgütern und menschlichen Überresten.

1. „Making us whole again“: *Re-membering* als Praxis (post)kolonialen Erinnerns

Einen Aspekt, den Aimé Césaire, Theoretiker der antkolonialen Bewegung in der Mitte des 20. Jahrhunderts, als wesentlich für die Aneignungspraktiken des europäischen Kolonialismus sah, war deren Wirkung als *forgetting machine*, durch die die Vergangenheit der kolonialisierten Regionen und Gesellschaften umgedeutet und umgeschrieben wurde. In der Folge schien deren Geschichte erst mit der Ankunft der europäischen Kolonialmächte zu beginnen. Césaire zufolge sind damit Auseinandersetzungen über die Deutung historischer Ereignisse und Entwicklungen bereits in den Strukturen des Kolonialismus angelegt. Erinnerungs- und Geschichtspolitik wie auch Praktiken des Erinnerns stellen so zentrale Austragungsorte des Kampfes gegen koloniale Fremdbestimmung und -herrschaft dar.⁸

Auch in der Pazifikregion spielt die Erinnerung an vergangene Ereignisse und Praktiken im Ringen um kulturelle Selbstbehauptung und politische Autonomie eine zentrale Rolle. Im Streben nach politischer und kultureller Anerkennung wird Vergangenheit zu einer wichtigen Ressource für die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft sowie für die Artikulation kultureller Identität.⁹ Auch das Bemühen um die Rückgabe von kulturellen Gütern und menschlichen Überresten, die sich heute noch in Museen und Sammlungen befinden, ist Teil dieser Auseinandersetzung mit einer durch – vergangene und fortbestehende – koloniale Machtverhältnisse geprägten Gegenwart.¹⁰

8 Michael Rothberg, Remembering Back. Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies, in: Graham Huggan (Hg.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford 2013, 359–379, 365 f. Rothberg bezieht sich auf Aimé Césaires bekanntes Essay *Discours sur le colonialisme*, das 1950 erstmals erschien. Eine erweiterte Version wurde 1955 veröffentlicht. Die erste Übersetzung ins Deutsche erfolgte 1968; *Aimé Césaire, Über den Kolonialismus*, übersetzt und kommentiert von Heribert Becker, Berlin 2017.

9 Philipp Schorch, Introduction, in: ders./u. a. (Hg.), *Refocusing Ethnographic Museums through Oceanic Lenses*, Honolulu 2020, 1–17; *ders./Conal McCarthy/Arapata Hakiwai, Globalizing Māori Museology. Reconceptualizing Engagement, Knowledge and Virtuality through Mana Taonga*, in: *Museum Anthropology* 39 (2016) H. 1, 48–69; Jeannette Mageo (Hg.), *Cultural Memory. Reconfiguring History and Identity in the Pacific*, Honolulu 2001; Robert Borofsky (Hg.), *Remembrance of Pacific Pasts. An Invitation to Remake History*, Honolulu [2000] 2020.

10 Edward Halealoha Ayau/Ty P. Kāwika Tengan, *Ka Huaka‘i O Na‘Oiwī. The Journey Home*, in: Cressida Fforde/Jane Hubert/Paul Turnbull (Hg.), *The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice*, New York 2002, 171–189, 179; Edward Halealoha Ayau/Honor Keeler,

Besonders in Hawai‘i, Aotearoa Neuseeland und Australien kommt der (Wieder-) Zusammenführung dieser materiellen Zeugnisse und ihrer kulturellen Zusammenhänge – ihrem *re-membering* – eine zentrale Bedeutung zu. Dabei geht es nicht allein um eine physische Wiedervereinigung: Die Rück- und Zusammenführung bedeutet vielmehr auch die Möglichkeit zur Wiederherstellung von Bedeutungs-, Beziehungs- und Wissenskontexten, die durch die Abwesenheit dieser Entitäten unterbrochen und fragmentiert wurden.¹¹

Heutige ‚Museumsubjekte‘, die von den Gesellschaften der pazifischen Inselwelt einst hergestellt, verwendet und getauscht wurden, gelangten zumeist im Zuge der zunehmenden kolonialen Durchdringung der Region im Laufe des 19. Jahrhunderts in die Sammlungen und Museen der kolonialen Metropolen.¹² Hier wurden aus materiellen Erzeugnissen und sterblichen Überresten menschlicher Ahnen Belegexemplare und Untersuchungsgegenstände für die zeitgenössische Völkerkunde und Anthropologie. Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat diesen Prozess als *detachment* und *fragmentation* beschrieben: „Such objects become ethnographic by virtue of being defined, segmented, detached, and carried away by ethnographers. They are ethnographic [...] by virtue of the manner in which they have been detached, for disciplines make their objects and in the process make themselves.“¹³ Mit dem dauerhaften Herauslösen aus Bedeutungs- und Wissenszusammenhängen sowie aus Beziehungsnetzwerken ging auch eine Zerstücklung der genealogischen Zusammenhänge, spirituellen Verbindungen und kulturellen Praktiken einher: Die ontologische Einheit von Dingen und Personen wurde *dis-membered*. Als ethnographisches und anthropologisches ‚Sammlungsgut‘ verharren sie so größtenteils bis heute, „disconnected from their ecology, that is to say the cultural environments of their indigenous producers and their customary sources of knowledge“.¹⁴

In welcher Art und Weise sich dieses *dis-membering* in Institutionen wie Museen und Archiven durch Aufbewahrungspraktiken und Zugänglichkeitsbeschränkungen fortsetzt, zeigt Amy Ku‘uleialoha Stillman am Beispiel des hawaiischen Hula, einer performativen Erinnerungs- und Überlieferungstechnik bestehend aus Musik, Gesang und Tanz.¹⁵ Jahrzehntlang wurden Bücher und Manuskripte mit Textmaterial für den Hula-Gesang mehr oder weniger unbeachtet in der Bibliothek des Bishop Museums

Injustice, Human Rights, and Intellectual Savagery. A Review, in: H-Soz-Kult, 14.04.2017, www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-3987 (28.06.2021).

11 Siehe hierzu z. B. *Schorch/McCarthy/Hakiwai*, *Globalizing Māori Museology; Arapata Hakiwai*, *He Mana Taonga, He Mana Tangata. Maori Taonga and the Politics of Maori Tribal Identity and Development*, Dissertation, Victoria University of Wellington, Wellington 2014; *Sean Mallon/u. a.*, *The ‘Ahu ‘Ula and Mahiole of Kalani‘ōpu‘u. A Journey of Chiefly Adornments*, in: *Tuhinga 28* (2017), 4–23; *Paul Turnbull/Michael Pickering* (Hg.), *The Long Way Home. The Meaning and Values of Repatriation*, New York 2010.

12 Siehe ausführlich hierzu *Rainer Buschmann*, *Anthropology’s Global Histories. The Ethnographic Frontier in German New Guinea, 1870–1935*, Honolulu 2008; *Michael O’Hanlon/Robert Welsch*, *Hunting the Gatherers. Ethnographic Collectors, Agents, and Agency in Melanesia 1870s–1930s*, New York 2001; *Nicholas Thomas*, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge/Mass. 1991.

13 *Barbara Kirshenblatt-Gimblett*, *Objects of Ethnography*, in: *Ivan Karp/Stephen D. Lavine* (Hg.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington 1992, 386–443, 387.

14 *Schorch/McCarthy/Hakiwai*, *Globalizing Māori Museology*, 49.

15 *Amy Ku‘uleialoha Stillman*, *Re-Membering the History of the Hawaiian Hula*, in: *Jeannette Mageo* (Hg.), *Cultural Memory*, 187–204.

verwahrt. Da es nur unzureichend dokumentiert und erschlossen war, wurde es nicht an jene Interessierte weitergegeben, die sich seit den 1970er Jahren um die Wiederbelebung des Hula als kulturelle Praktik bemühten. Das Repertoire des wiederbelebten Hula bestand so nur aus einem kleinen Teil der eigentlichen Überlieferung. Erst als historische und aktuelle Texte zusammengeführt – *re-membered* – wurden, ließen sich die Diskontinuitäten im Repertoire erkennen. Im Anschluss konnte eine umfassende (Wieder-)Herstellung der fragmentierten Zusammenhänge erfolgen.¹⁶

Als „bits and pieces all over the place“ beschrieb Linda Tuhiwai Smith, Angehörige der Ngāti Porou, in einem Treffen zum Umgang mit deren Kulturerbe in neuseeländischen Sammlungsinstitutionen im Jahr 2010 solch fragmentiertes Kulturerbe. Sie verwies darauf, dass die (Wieder-)Zusammenführung mit den materiellen Zeugnissen ihrer Geschichte und Gesellschaft für Māori-Gemeinschaften eine Vervollständigung ihrer selbst bedeutet: „making us whole again“.¹⁷ Diese Kostbarkeiten (*taonga*) sind oftmals integrale Bestandteile genealogischer Zusammenhänge und aufgeladen mit kultureller und spiritueller Energie (*mana*). Eine klare Trennung von Subjekt und Objekt, wie oft in europäischen Vorstellungswelten postuliert, lässt sich in vielen ozeanischen Lebenswelten ontologisch nicht aufrechterhalten.¹⁸ So sind zum Beispiel im hawaiischen Kontext Grabbeigaben (*moepū*) Teil der Verstorbenen, mit denen sie bestattet wurden: „moepū belong to the iwi kūpuna and both belong to kulāiwi (homeland) where they were originally placed.“¹⁹ Anzuerkennen, dass es sich bei ihnen nicht um ‚Museumobjekte‘ handelt, bedeutet laut Edward Halealoha Ayau und Ty P. Kāwika Tengan für die hawaiische Bevölkerung, sich neu mit eigenen Werten und Praktiken bezüglich Tod und Bestattung auseinandersetzen und zu deren Fortführung und Aktualisierung in der Gegenwart beizutragen.²⁰ Wie die Zusammensetzung des Hula-Repertoires ist auch die Rückholung von *moepū* und *iwi kūpuna* nach Hawai‘i, deren *re-membering*, eine Form aktiver Erinnerungsarbeit, die heute zentraler Teil des Strebens nach politischer Autonomie und selbstbestimmter gesellschaftlicher Entwicklung im Kontext fortbestehender Fremdbestimmung ist.

2. Die *longue durée* hawaiisch-deutscher Verflechtungen

Das Königreich Hawai‘i, seit 1839 eine konstitutionelle Monarchie, baute im Laufe des 19. Jahrhunderts seine diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu anderen Staaten fortwährend aus. Von Großbritannien und Frankreich wurde es 1843 als souveräner Staat anerkannt. Zudem erreichte Hawai‘i mittels der Unterzeichnung

16 Ebd., 195–202.

17 Zit. nach *Hakiwai*, He Mana Taonga, He Mana Tangata, 2.

18 Philipp Schorch/u. a. (Hg.), Refocusing Ethnographic Museums through Oceanic Lenses, Honolulu 2020; Schorch/McCarthy/Hakiwai, Globalizing Māori Museology; zu *taonga* siehe Paul Tapsell, The Flight of Pareraututu. An Investigation of Taonga from a Tribal Perspective, in: The Journal of the Polynesian Society 106 (1997) H. 4, 323–374; Amiria Henare [Salmond], Taonga Maori. Encompassing Rights and Property in New Zealand, in: dies./Martin Holbraad/Sari Wastell (Hg.), Thinking through Things. Theorising Artefacts in Ethnographic Perspective, London 2007, 47–67.

19 Ayau/Tengan, Ka Huaka‘i O Na‘Oiwi, 184.

20 Ebd., 184f.

außenpolitischer Verträge eine Gleichstellung mit den ‚westlichen‘ Ländern. Die Verträge sicherten die Unabhängigkeit des Archipels und boten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst ein Gegengewicht zum wachsenden wirtschaftlichen und militärischen Einfluss der USA. Das Königreich etablierte sich so als fester Bestandteil der damaligen internationalen Staatengemeinschaft.²¹ Auch zu deutschen Stadtstaaten, Herzogtümern und Königreichen nahm Hawai‘i in der Mitte des 19. Jahrhunderts diplomatische Beziehungen auf. 1853 wurde der in Hamburg ansässige Kaufmann Johann Heinrich Gossler zum Generalkonsul für das Königreich Preußen bestellt. Im gleichen Zeitraum wurden auch Verträge mit den Hansestädten Hamburg (1848) und Bremen (1854) geschlossen.²² Auch nach der Gründung des Deutschen Reich im Jahr 1871 wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen beiden Ländern fortgeführt. Die Unterzeichnung eines Vertrags erfolgte 1879.²³

Besonders mit Bremen entstanden durch den Handelsunternehmer Johann Hinrich Hackfeld und seine GeschäftspartnerInnen enge Verbindungen. Innerhalb weniger Jahrzehnte war Hawai‘i zu einer zentralen Versorgungsstation für die im pazifischen Raum verkehrenden Handels- und Walfangschiffe geworden. Hackfelds Unternehmen betätigte sich zunächst als Zulieferer im Walfang und später verstärkt im Import und Export von Handelsgütern. Ab den 1870er Jahren erfuhr auch der Betrieb von Zuckerrohrplantagen zunehmend an Bedeutung. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stieg die Firma zu einem der größten Unternehmen in Hawai‘i auf. Für die Zuckerplantagen erhielten Hackfeld und seine GeschäftspartnerInnen auch die Erlaubnis vom Hawaiian Board of Immigration, ArbeiterInnen in Norddeutschland anzuwerben.²⁴ EinwanderInnen aus den deutschen Staaten und später dem Deutschen Reich waren aber nicht nur im Handel oder der Plantagenwirtschaft aktiv. Die hawaiische Regierung bestand im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend aus einflussreichen ZuwanderInnen aus den USA und Europa. So stammte unter anderem der langjährige Innenminister Hawai‘is, Hermann A. Widemann, aus der Nähe von Hannover.²⁵

Zum Aufbau und zur Festigung der Beziehungen zu den europäischen Nationalstaaten weilten Mitglieder der hawaiischen Königsfamilie regelmäßig in Europa. So besuchte unter anderem David Kalākaua, von 1874 bis 1891 König von Hawai‘i, während seiner Weltreise im Jahr 1881 den Kontinent. Auch dem Deutschen Reich stattete er bei dieser Gelegenheit einen Besuch ab. In Berlin besuchte der ethnographisch und historisch interessierte Monarch, dessen Regierungszeit als *First Hawaiian Renaissance* gilt,²⁶ auch das Königliche Museum für Völkerkunde und begutachtete dort die Sammlung zu den hawaiischen Inseln. Den Direktor des Museums, Adolf Bastian, hatte

21 Gonschor, *A Power in the World*, 27f, 35–37.

22 Eberhard Fritz, *Das Königreich Hawai‘i und die Länder im deutschen Südwesten*, in: Ulrich Menter/Inés de Castro/Stephanie Walda-Mandel (Hg.), *Hawai‘i. Königliche Inseln im Pazifik*, Dresden – Stuttgart 2017, 32–39, 34f.

23 Gonschor, *A Power in the World*, 36f.

24 Richard A. Hawkins, *Hackfeld, Heinrich*, German Historical Institute, 13.02.2017, <http://www.immigrantentrepreneurship.org/entries/hackfeld-heinrich/> (28.06.2021).

25 Ulrich Menter, *Geschenk, Kuriosität, Objekt. Hawaïische Dinge und ihre Erwerber*, in: ders./Inés de Castro/Stephanie Walda-Mandel (Hg.), *Hawai‘i, Königliche Inseln im Pazifik*, Dresden – Stuttgart 2017, 114–117, 115.

26 Kamehiro, *The Arts of Kingship*, 1f.

er während dessen Besuches in Hawai‘i im Jahr 1880 persönlich kennengelernt.²⁷ Für die gerade entstehenden deutschen Völkerkundemuseen und die sich aus ihnen heraus entwickelnde Völkerkunde war Bastian von zentraler Bedeutung. Seiner Vorstellung nach sollten Völkerkundemuseen ein „universal archive of humanity“ darstellen.²⁸ Hierfür war das Anlegen ausgedehnter Objektsammlungen von grundlegender Bedeutung: Um theoretische Aussagen zum menschlichen Wesen und dessen Entwicklung treffen zu können, müssten zunächst genügend empirische Daten in Form ethnographischer Objekte vorliegen. Verbunden mit der Vorstellung, dass unter dem Einfluss der europäischen Expansion Gesellschaften ihre kulturellen Eigenheiten verlieren und besonders jene als ‚Naturvölker‘ bezeichneten Gemeinschaften allmählich verschwinden würden, wurde das Anhäufen der materiellen Kultur dieser Gesellschaften zum Kernanliegen der Museen.²⁹ In der gesellschaftlichen Entwicklung Hawai‘is sahen die VölkerkundlerInnen jener Zeit ihr Paradigma der *Salvage Anthropology* bestätigt.³⁰ In diesem verbanden sich zunehmend evolutionistische Entwicklungs- und Kulturvorstellungen mit der Idee der kulturellen Überlegenheit Europas.³¹

Als der Mediziner Eduard Arning sich in der Mitte der 1880er Jahre in Hawai‘i zu Forschungszwecken aufhielt, galten das Königreich und seine ‚Kultur‘ aufgrund der sich dort rasant vollziehenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse als „für die Ethnographie verloren“. ³² Finanziert durch die Humboldt-Stiftung der Preußischen Akademie der Wissenschaften und dem Board of Health der hawaiischen Regierung erhielt der auf dermatologische Erkrankungen spezialisierte Arzt die Möglichkeit, dort zwischen 1883 und 1886 Ursachen und Übertragungswege der damals als Lepra bezeichneten Hansen’schen Krankheit zu erforschen.³³ Auf Anraten Bastians, mit

27 Markus Schindlbeck, *The Collection of Eduard Arning. An Aspect of the Berlin/Hawaiian Relations in the 19th and 20th Century*, in: Adrienne Kaeppler/ders./Gisela Speidel (Hg.), *Old Hawai‘i. An Ethnography of Hawai‘i in the 1880s. Based on the Research and Collections of Eduard Arning in the Museum für Völkerkunde Berlin*, Berlin 2008, 13–31, 21 f.

28 Manuela Fischer/Peter Bolz/Susan Kamel, *Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Hildesheim 2007; H. Glenn Penny, *Bastian’s Museum. On the Limits of Empiricism and the Transformation of German Ethnology*, in: ders./Matti Bunzl (Hg.), *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*, Ann Arbor 2003, 86–126; ders., *Im Schatten Humboldts. Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie*, München 2019.

29 Siehe hierzu insbesondere H. Glenn Penny, *Objects of Culture. Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*, Chapel Hill 2002; Andrew Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Chicago 2001.

30 Zur Bedeutung des *Salvage Paradigm* für die Entwicklung ethnographischer Museumbestände im Deutschen Reich siehe Penny, *Objects of Culture*; Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism*. Entsprechende Einschätzungen zu Hawai‘i finden sich u. a. in den für unsere Argumentation zentralen Publikationen: Eduard Arning, *Ethnographie von Hawaii*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 19 (1887), 129–138; ders., *Ethnographische Notizen aus Hawaii. 1883–86*, Hamburg 1931; August Eichhorn, *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte*, in: *Baessler-Archiv* 13 (1929), 1–30; ders., *Hawaiische Baststoffe (Kapa) und Werkzeuge zu ihrer Herstellung*, in: *Baessler-Archiv* 6 (1922), 176–203.

31 Siehe insbesondere Zimmerman, *Anthropology and Antihumanism*, aber auch Penny, *Objects of Culture*.

32 Arning, *Ethnographie von Hawaii*, 130.

33 Zwar setzte sich Arning für eine verbesserte Versorgung der Erkrankten ein, sah aber gleichzeitig die bewusste Infizierung eines Menschen als die entscheidende Möglichkeit, den Beleg für seine Annahme einer Übertragbarkeit der Krankheit zu erbringen. Hierzu pflanzte er mit Erlaubnis der hawaiischen Regierung am 28. September 1884 dem zum Tode verurteilten taubstummen Keanu infiziertes Gewebe ein. Innerhalb von zwei Jahren entwickelte Keanu alle Symptome der Krankheit und wurde

dem er in regelmäßigem Austausch stand, begann er in dieser Zeit eine ethnographische Sammlung anzulegen. In seiner ersten Nachricht aus Hawai‘i bestätigte auch er zunächst die Annahme, dass „[...] für den Sammler von ethnographischen Gegenständen [...] jene Inseln ein sehr unfruchtbares Land [...]“³⁴ seien. Über Emil du Bois-Reymond ließ er Bastian mitteilen: „[...] das wenige alte befindet sich in den Händen der alten Häuptlingsfamilien, die sich nicht davon trennen und kommt einmal etwas zum Verkauf, so sichert sich die Regierung den Besitz für ihr Museum.“³⁵ Letztlich war es Arning im Laufe seines fast dreijährigen Aufenthalts in Hawai‘i dennoch möglich, eine umfangreiche ethnographische Sammlung anzulegen. Ausschlaggebend hierfür war nicht zuletzt seine gute Beziehung zu König David Kalākaua, der sich ebenfalls als ethnographischer Sammler betätigte. Regelmäßig tauschten beide sich über ihre Sammlungen und Sammelaktivitäten aus.³⁶

Daneben legte Arning noch weitere Sammlungen an: Für anthropologische Zwecke entnahm er vollständige Skelette, einzelne Knochen und Schädel aus Grabhöhlen und anderen Begräbnisplätzen. Im Rahmen seiner Forschungen sammelte er anatomisches Material und fertigte Moulagen sowie Photographien von Körperregionen an, die von Ausschlägen und Geschwüren befallen waren.³⁷ Er erstellte zudem anthropometrische Aufnahmen und trug eine Sammlung von Haarproben zusammen.³⁸ Darüber hinaus hielt er seine Reisen und Ausflüge auf den Inseln photographisch fest.³⁹ All diese Sammlungen ließ Arning am Ende seines Aufenthalts nach Deutschland verschiffen. Nicht alle sind jedoch heute noch auffindbar. Während sein photographisches Material in das damalige Hamburgische Museum für Völkerkunde gelangte, blieben seine ethnographische Sammlung wie auch seine Schädelammlung in Berlin. Sie werden dort heute im Ethnologischen Museum und dem Museum für Vor- und Frühgeschichte verwahrt. Anhand der Auseinandersetzung mit diesen beiden Konvoluten wird im Folgenden aufgezeigt, wie aus historischen und kulturellen Zeugnissen der hawaiischen Gesellschaft, die zugleich auch von den deutsch-hawaiischen Verflechtungen zeugen, ethnographische und anthropologische ‚Museumsobjekte‘ wurden.

Anfang 1889 in die damalige Leprasiedlung Kalawao auf Moloka‘i gebracht, wo er 1892 verstarb. Siehe hierzu *Anna Bergmann*, Tödliche Menschenexperimente in Kolonialgebieten. Die Lepraforschung des Arztes Eduard Arning auf Hawaii 1883–1886, in: Ulrich van der Heyden/Joachim Zeller (Hg.), „... Macht und Anteil an der Weltherrschaft.“ Berlin und der deutsche Kolonialismus, Münster 2005, 141–148; *Omer P. Steeno*, Eduard Arning (1855–1936). Leben und Lepraforschung eines großen Dermatologen, in: *Folia Dermatologica* 1 (2002), 39f. Zu Arnings Forschung in Hawai‘i allgemein siehe auch *Oswald Andrew Bushnell*, Dr. Edward Arning. The First Microbiologist in Hawai‘i, in: *The Hawaiian Journal of History* 1 (1967), 3–30; *Sabine Kammandel*, Eduard Christian Arning (1855–1936): Leben und wissenschaftliches Werk, insbesondere seine Reise zu den Hawaii-Inseln von 1883–1886 zum Studium der Lepra, Dissertation, Medizinische Hochschule Hannover, Hannover 1994.

34 *Eichhorn*, Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte, 1.

35 Staatliche Museen Berlin - Zentralarchiv (SMB-ZA), Museum für Völkerkunde (I/MV) 0509, du Bois-Reymond an Bastian, 18.04.1884, Bl. 2.

36 *Arning*, Ethnographie von Hawaii, 137.

37 *Bergmann*, Tödliche Menschenexperimente, 145.

38 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW), Nachlass (NL) Virchow, Nr. 55, Arning am 16.01.1885, Bl. 17.

39 Zu Arnings photographischer Sammlung siehe *Adrienne Kaeppler*, Eduard Arning: Hawai‘is ethnografischer Fotograf, in: Wulf Köpke/Bernd Schmelz (Hg.), Blick ins Paradies. Historische Fotografien aus Polynesien, Hamburg 2014, 87–103.

3. Die Aufdeckung der Zerstücklung: Provenienzforschung als *re-membering*

In den letzten Jahren erfolgte die Beschäftigung mit den kolonialen Hintergründen ethnographischer und anthropologischer Sammlungsbestände zunehmend unter dem Schlagwort der *Provenienzforschung zu Sammlungen aus kolonialen Kontexten*.⁴⁰ Im Unterschied zum kunsthistorischen Verständnis von Provenienzforschung geht es dabei nicht allein um die Ermittlung von Besitzverhältnissen und die Überprüfung ihrer Rechtmäßigkeit. Ziel ist vielmehr eine möglichst *dichte* Kontextualisierung der Bestände, die ihre Eingebundenheit in vielschichtige gesellschaftliche und politische Aushandlungsprozesse in Vergangenheit und Gegenwart erfasst und die divergierenden (post)kolonialen Erfahrungen der involvierten Gesellschaften berücksichtigt.⁴¹ Gleichzeitig müssen im europäischen Kontext verwendete Kategorien wie Besitz und Eigentum, Kopie, Fälschung und Original, Subjekt und Objekt reflektiert und hinterfragt werden. Grundsätzlicher ist aber die Frage, wie materielle Erzeugnisse und menschliche Überreste *dis-membered* und zu ‚Museumobjekten‘ wurden.⁴² Dieser Frage soll im Folgenden anhand der ethnographischen und der anthropologischen Sammlung von Eduard Arning sowie der zu beiden Sammlungen durchgeführten Provenienzforschung nachgegangen werden.

Für die Stiftung Preußischer Kulturbesitz beschäftigte sich Gesa Grimme 2018 im Rahmen eines Forschungsauftrags mit den Erwerbkontexten von Arnings Sammlungen. Die etwa 500 Objekte umfassende ethnographische Sammlung wurde 1887 vom Königlichen Museum für Völkerkunde Berlin angekauft. Im selben Jahr übergab Arning auch die anthropologische Sammlung, bestehend aus mindestens 23 Schädeln, der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (BGAEU). Im Unterschied zu anderen ethnographischen Beständen dieser Zeit ist Arnings Sammlung überaus gut dokumentiert. Neben einem Sammlungskatalog führte er ein Ausgabenbuch, in dem er Ankaufsarten, VerkäuferInnen und VorbesitzerInnen sowie Preise vermerkte. Darüber hinaus liegen insgesamt vier Veröffentlichungen von Arning und August Eichhorn, Leiter der Ozeanien-Abteilung am Berliner Völkerkundemuseum zwischen 1916 und 1930, vor.⁴³ Dieses Material sowie die Korrespondenzen von und zu Arning im heutigen Ethnologischen Museum Berlin, im Museum am Rothenbaum, Kulturen und Künste der Welt in Hamburg und in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften bildeten dabei die Grundlage der Recherche. Diese Quellen beschäftigen sich vorrangig mit der ethnographischen Sammlung und ihrem

40 Larissa Förster, Der Umgang mit der Kolonialzeit: Provenienz und Rückgabe, in: Iris Edenheiser/dies. (Hg.), *Museumsethnologie. Eine Einführung. Theorien. Debatten. Praktiken*, Berlin 2019, 78–103; dies., Plea for a More Systematic, 49–54; dies./u. a. (Hg.), *Provenienzforschung zu ethnographischen Sammlungen der Kolonialzeit*, Berlin 2018.

41 Gesa Grimme, Systemizing Provenance Research on Objects from Colonial Contexts, in: *Museum & Society* 18 (2020) H. 1, 52–65; dies., Auseinandersetzung mit einem ‚Schwierigen Erbe‘. Provenienzforschung zu Objekten aus kolonialen Kontexten im Linden-Museum Stuttgart, in: *Tribus* 67 (2018), 95–129.

42 Larissa Förster, Der Umgang mit der Kolonialzeit, 82 f.; zum *dis-membering* ethnographischer Objekte siehe Kirshenblatt-Gimblett, *Objects of Ethnography*.

43 Arning, *Ethnographie von Hawaii*; ders., *Ethnographische Notizen aus Hawaii*. 1883–86; Eichhorn, *Hawaiische Baststoffe*; ders., *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte*.

Erwerb. Genaue Angaben zur Herkunft finden sich hier nur für jene Schädel, die Arning zusammen mit Grabbeigaben den Grabstätten entnahm. Trotz verschiedener weiterer Hinweise, wie die Nummerierung und Etikettierung der einzelnen Schädel oder dass Arning ebenfalls ein Inventar zu seiner Schädelammlung führte, ließ sich ein solcher Katalog im Rahmen der Recherche nicht lokalisieren. Zudem scheinen die Schädel auch nie Gegenstand einer Publikation gewesen zu sein. Anhand der Beschäftigung mit dem historischen Quellenmaterial zu Arnings Sammlungen lassen sich drei – miteinander ineinander übergehende – Dimensionen der Prozesse des *dis-membering* verdeutlichen. Sie betreffen das ambivalente Verhältnis zwischen Ab- und Anerkennung geschichtlicher Entwicklungen, ein Erstarren von Beziehungsnetzwerken im Zuge der Musealisierung sowie die Rolle, die der Missachtung kultureller Wertvorstellungen und Praktiken dabei zukommt.

3.1. „Das alte Hawaii“ oder die Ab- und Anerkennung geschichtlicher Entwicklungen

In Arnings Sammlungsdokumentation wie auch in seinen beiden Publikationen *Ethnographie von Hawaii* (1887) und *Ethnographische Notizen aus Hawaii. 1883–86* (1931) fällt auf, wie seine Beschreibungen zum historischen und ethnographischen Kontext zeitlich auseinanderfallen. Einerseits beschreibt er detailliert die gesellschaftliche Situation in Hawai'i wie auch die kulturellen Zusammenhänge, aus denen die von ihm zusammengetragenen materiellen Zeugnisse stammen. Auch die sich während seines Aufenthalts vollziehenden politischen Entwicklungen und Spannungen bringt er explizit mit der Beschaffung seiner Sammlung in Verbindung: „Speziell den Widersachern der jetzigen neuen Dynastie verdanke ich manchen Schatz, dessen Vorhandensein mir verrathen wurde, damit er nicht in die Hände des Königs falle.“⁴⁴ Andererseits betont er stets, dass es sich dabei um die „letzten Reste altHawaiis [sic]“⁴⁵ handelt. Auch Eichhorn beginnt seinen 1929 erschienenen Aufsatz „Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte“ mit dem Satz „Das alte Hawaii der Entdeckungszeit lebt nur noch in den Museen.“⁴⁶ Weiter führt er unter Einbeziehung einer handschriftlichen Notiz von Bastian aus, dass die Inseln „[...] an erster Stelle unter den Teilen Polynesiens [stehen], wo der unter den Naturstämmen des Erdteils gerade am raschesten fortschreitende Zersetzungsprozeß die ethnischen Eigentümlichkeiten verwischt hat.“⁴⁷ Deutlich wird hier, wie das für die entstehenden Völkerkundemuseen konstituierende *Salvage Paradigm*, dem zufolge der Kontakt mit Europa unweigerlich zum Niedergang der als Naturvölker angesehenen Gesellschaften führe, Arnings und Eichhorns Wahrnehmung der hawaiischen Bevölkerung prägte. Historische Entwicklungen und kulturelle Transformationen werteten sie als Auflösungsprozesse „Alt-Hawaiis“.⁴⁸

In Arnings Dokumentation finden sich allerdings zahlreiche Belege für das Fortbestehen und die Aktualisierung hawaiischer „Eigentümlichkeiten“,⁴⁹ die er selbst nicht als solche anzuerkennen scheint. In seiner Beschreibung des Brustschmucks *lei*

44 Arning, *Ethnographie von Hawaii*, 132.

45 SMB-ZA, I/MV 0509, Arning an Bastian, 31.10.1885, Bl. 4.

46 Eichhorn, *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte*, 1.

47 Ebd.

48 Arning, *Ethnographie von Hawaii*, 130f.

49 Eichhorn, *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte*, 1.

niho palaoa, von denen sich neun Exemplare in seiner Sammlung befinden, berichtet er: „In den alten Familien bewahrte man sie mit großer Sorgfalt auf, gewöhnlich in kapa gewickelt. Bei feierlichen Gelegenheiten, z. B. bei der Beerdigung von Mrs. Pauahi Bishop habe ich sie von Abkömmlingen der Häuptlingsfamilie noch tragen sehen.“⁵⁰ Die Gegenwart kultureller Kontinuität beschränkt sich dabei nicht nur auf Kleidungs- und Schmuckstücke, sondern lässt sich ebenso in den Handlungen von Arnings hawaiischen Bekannten erkennen:

„Verschiedene höchst interessante Gegenstände aus einer anderen Höhle unter anderem eine kleine in feines Tapa eingehüllte Kalabasse mit Placenta und Nabelschnüre von highchiefs, sind mir leider abhanden gekommen. Ich hatte die Sachen eingepackt, adressiert und einer Schwester des Königs, wo ich wohnte, zur Weiterbeförderung übergeben. Sie behauptet, sie abgeschickt zu haben, aber die Sachen sind nie hier angekommen. Ich habe erst nachträglich gehört, wie tief gerade der Glaube an die Nothwendigkeit des sicheren Versteckens der Nabelschnüre eingewurzelt ist. Wahrscheinlich ruht die Kiste auf dem kühlen Meeresgrund.“⁵¹

Während seines Aufenthalts auf Hawai‘i Island, der größten Insel des Archipels, hatte Arning, laut seiner Schilderung, einer Höhle in den Berghängen oberhalb der Kealakekua Bucht eine Kalabasse entnommen, die der Aufbewahrung von Nabelschnüren diene. Prinzessin Miriam Likelike, bei der er zu dieser Zeit wohnte, intervenierte daraufhin und verhinderte so eine Verletzung hawaiischer Wertvorstellungen. Arning mag seine Sammlung zwar primär als ethnographische Überreste „der auf ewig untergegangenen hawaiischen Cultur“⁵² verstanden haben, seine Dokumentation belegt allerdings vielmehr die gelebte Beständigkeit gesellschaftlicher und kultureller Zusammenhänge bei gleichzeitiger Adaptation und Veränderlichkeit. Das ambivalente temporale Verhältnis zwischen seinen Erfahrungen und deren Darstellung lässt sich als ein Beispiel der zeit- und geschichtslosen Repräsentation der als ‚Naturvölker‘ kategorisierten Gesellschaften interpretieren, die Johannes Fabian als „denial of coevalness“ analysiert.⁵³ Die temporale Fragmentierung, die Arnings Sammlung widerfährt, erfolgt über ihre Einrahmung in dieses ‚ethnographische Präsens‘, das für die damalige Völkerkunde (und später für die Ethnologie) üblich war. Gesellschaften wurde damit – trotz gegenteiliger Erkenntnis vor Ort – kulturelle Anpassungsfähigkeit und Dynamik abgesprochen. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Ab- und Anerkennung geschichtlicher Entwicklungen begleitet den Prozess, mit dem ‚Museumsobjekte‘ aus ihrem kulturellen Leben herausgelöst und *dis-membered* werden.

50 Arning, Ethnographische Notizen, 11.

51 SMB-ZA, I/MV 0509, Arning an Bastian, 31.10.1885, Bl. 2.

52 Arning, Ethnographie von Hawaii, 131.

53 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York [1983] 2002.

3.2. Erstarrende Netzwerke, verschwindende Verbindungen

Bei seinen Sammelaktivitäten griff Arning auf ein umfangreiches Netzwerk an VermittlerInnen zurück: Er erhielt Gegenstände über Angehörige der königlichen Familie, darunter König Kalākaua, Prinzessin Likelike und die spätere Königin Lili‘uokalani, und anderer hochrangiger Adelsfamilien, wie der Kustodin des Nationalmuseums Emma Beckley,⁵⁴ euro-amerikanische Geschäftsleute, zum Beispiel den Photographen James J. Williams und den deutschen Konsul H. F. Glade, sowie über Angehörige der hawaiischen Bevölkerung, denen er bei seiner Tätigkeit als Arzt und auf seinen Exkursionen begegnete.⁵⁵ Er betont zudem, dass ihn der Austausch mit Angehörigen der hawaiischen Bevölkerung zu seiner Sammlung immer wieder auf die Spur weiterer Kontakte und Gegenstände brachte. Durch das Aufstellen seiner Sammlung in einem extra dafür hergerichteten Raum in seinem Haus in Honolulu erhielt Arning nicht nur Informationen zu den dort zu sehenden materiellen Entitäten, sondern auch Hinweise auf ähnliche Zeugnisse und deren Verbleib.⁵⁶ Auf die Bedeutung seiner Beziehungen weist er mehrfach in den Verhandlungen zur Übernahme seiner Sammlung mit dem Berliner Völkerkundemuseum hin: „Selbst auf den Vorwurf hin, als exklusiv und selbststüchtig verschrien zu werden, muß ich Ihnen sagen, dass es unmöglich ist, ohne längeren Aufenthalt und Bekanntwerden mit den Eingeborenen noch irgendwie lohnende Erndte hier zu halten.“⁵⁷ Seine Beziehungsnetzwerke nutzte er so als Gütesiegel und Erwerbsanreiz für das Berliner Museum.

In der außergewöhnlich guten Dokumentation zur ethnographischen Sammlung finden sich zu nahezu allen Gegenständen Angaben zu VorbesitzerInnen (oder HerstellerInnen) und/oder Hinweise zur geographischen Herkunft, wie zum Beispiel: „Einen *pololu* erhielt ich aus der Familie des Eingeborenen Puni in Kolea (Kauai).“⁵⁸ Deutlich wird zudem, dass es sich oftmals um historisch und kulturell höchst bedeutsame Zeugnisse handelt. So wurde Arning ein Dolch

„von der aus Lahaina, Maui, stammenden und zum Clan der Königin Emma gehörenden Ihii mit dem Bemerken gebracht, daß sie dasselbe erst nach fünfmonatlichem beständigen Bitten von dem Besitzer erlangt habe. Dieser ist Nachkomme eines Kahu (retainer) des letzten Königs von Maui namens Kahekili, des Gegners

54 Zu Kalākauas kulturpolitischen Bestrebungen gehörte auch die verstärkte Förderung des 1872 gegründeten Nationalmuseum von Hawai‘i, das 1875 eröffnet wurde. Die Sammlungen des Museums umfassten vor allem naturkundliche und ethnographische Objekte aus Hawai‘i und der gesamten Pazifik-Region. Anfang der 1880er-Jahre rückte die weitere Entwicklung des Museums in den politischen Fokus. Unter anderem wurde der Anschaffungsetat erhöht und mit Emma Metcalf Beckley eine hochrangige Angehörige des hawaiischen Adels zur Kustodin berufen. 1887 wurde dem Museum die Förderung entzogen und dessen Bestände gingen 1891 in das Bernice Pauahi Bishop Museum über, das 1889 von Charles Reed Bishop gegründet worden war. Den Grundstock dieses Museums bildeten die Nachlässe von Bernice Pauahi Bishop, der letzten legitimen Erbin von Kamehameha I., und von Emma Kalanikaumaka‘amano Kaleleonālani Na‘ea Rooke, Witwe von Kamehameha IV., die ebenfalls aus der Kamehameha-Familie stammte. Siehe ausführlich hierzu *Kamehiro*, *The Arts of Kingship*.

55 *Arning*, *Ethnographie von Hawaii*, 131 f.

56 Ebd.

57 SMB-ZA, I/MV 0509, Arning an Bastian, 25.05.1886, Bl. 2 f.

58 *Arning*, *Ethnographische Notizen*, 55.

Kamehameha I.; die heilige Waffe war in dessen Familie seit vielen Generationen, mindestens 200 Jahre [...].“⁵⁹

Zahlreiche der Sammlungsgegenstände sind in ähnlicher Weise eng mit der Geschichte Hawai‘is und hochrangigen Adelsfamilien verknüpft.

Diese gut dokumentierten Beziehungsnetzwerke, in die Arnings Sammlung eingebunden war und durch die sie zustande kam, erstarrten nach deren Ankunft in Berlin. Hatte Arning diese Netzwerke selbst noch aktiv genutzt, verloren sie nach der Aufnahme der Sammlung ins Berliner Völkerkundemuseum 1887 und der damit einhergehenden Umdeutung zu ‚Museumobjekten‘ ihre Relevanz. Die materiellen Zeugnisse historischer und kultureller Entwicklungen gingen hier in der Masse des rasant anwachsenden Sammlungsbestands unter. Die weitere wissenschaftliche Bearbeitung der Sammlung erfolgte erst in den 1920er Jahren, in Vorbereitung auf Eichhorns Artikel *Hawaiische Baststoffe (Kapa) und Werkzeuge zu ihrer Herstellung* (1922) und *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte* (1929). Seinen vollständigen Sammlungskatalog publizierte Arning letztlich erst im Jahr 1931 – über vierzig Jahre nach seiner Rückkehr aus Hawai‘i. Dort geriet seine ethnographische Sammlung im Laufe der Zeit und in Folge ihrer Abwesenheit in Vergessenheit. Zwar waren das Nationalmuseum in Honolulu wie auch das sich gerade formierende Bishop Museum vor Arnings Abreise 1886 überaus interessiert an einem Erwerb der Sammlung.⁶⁰ Das Wissen um diesen Bestand in Berlin verschwand aber langsam aus dem institutionellen Bewusstsein der Museen. So berichtet Adrienne Kaepler, dass in den 1970er Jahren kaum noch WissenschaftlerInnen in Hawai‘i von Arnings Sammlung wussten und dass noch weniger deren Bedeutung bekannt war.⁶¹ 2008 wurde schließlich eine kommentierte englische Übersetzung der deutschen Publikationen von Arning und Eichhorn zur Sammlung vom Ethnologischen Museum Berlin mit dem Ziel herausgegeben,⁶² die Sammlung einem größeren Publikum und besonders den „successors of the Hawaiians of the time of Arning“ zugänglich zu machen.⁶³ Die Publikation kann als ein erster – zaghafter – Schritt hin zu einer (Re-)Aktivierung der Beziehungsnetzwerke und der Wissensbestände angesehen werden, in die die Sammlung einst eingebettet war und die im Zuge ihrer Musealisierung zunehmend erstarrten. Das weitere *re-membering* von kulturellen Bedeutungszusammenhängen und genealogischen und spirituellen Verbindungen wird allerdings noch aktive Beziehungsarbeit erfordern.

⁵⁹ Eichhorn, *Alt-Hawaiische Kultobjekte und Kultgeräte*, 28.

⁶⁰ SMB-ZA, I/MV 0509, Arning an Bastian, 25.05.1886, Bl. 2.

⁶¹ Adrienne Kaepler, Preface, in: dies./Markus Schindlbeck/Gisela Speidel (Hg.), *Old Hawai‘i. An Ethnography of Hawai‘i in the 1880s. Based on the Research and Collections of Eduard Arning in the Museum für Völkerkunde Berlin*, Berlin 2008, 9–11, 9.

⁶² Kaepler/Schindlbeck/Speidel (Hg.), *Old Hawai‘i*.

⁶³ Markus Schindlbeck, Foreword, in: Adrienne Kaepler/ders./Gisela Speidel (Hg.), *Old Hawai‘i. An Ethnography of Hawai‘i in the 1880s. Based on the Research and Collections of Eduard Arning in the Museum für Völkerkunde Berlin*, Berlin 2008, 7.

3.3. Die Störung der Totenruhe als Missachtung kultureller Wertvorstellungen

Bereits kurz nach seiner Ankunft in Hawai‘i wurde Arning bewusst, dass die Störung der Totenruhe gegen die religiösen und kulturellen Werte der hawaiischen Bevölkerung verstieß. Er hatte geplant, im Rahmen seiner Forschungstätigkeit zur Lepra anatomisches Material zu sammeln, und musste schnell feststellen, dass die hawaiische Bevölkerung eine Sezierung und Zerteilung ihrer Angehörigen strikt ablehnte:

„Ob ich im Stande sein werde, Gehirne zu erlangen, erscheint mir sehr fraglich. Bei der ersten Section habe ich die Schädelhöhle geöffnet und damit mir fast alle übrigen entzogen und anderswo als von mir in Kakaako werden keine Sectionen gemacht, noch geduldet. Im Queens Hospital sind die Autopsien von Eingeborenen schon zu W. Hillebrands Zeiten aufgegeben worden.“⁶⁴

Dennoch gelang es Arning, von „18 Sectionen getrennt aufbewahrte Organtheile, einige complete Gehirne, Rückenmarke und Extremitäten“ nach Deutschland zu schaffen.⁶⁵ Da kein Katalog zu Arnings anthropologischer Sammlung lokalisiert werden konnte, bleibt unklar, ob er diese menschlichen Überreste auch seiner Sammlung zuordnete. Zum weiteren Verbleib ließen sich im Rahmen meiner Recherche keine Hinweise finden. Der BGAEU wurden 1887 nur die Schädel übergeben: „Unsere Sammlung von Schädeln und Skeletten ist durch sehr werthvolle Zuwächse bereichert worden. Grössere Sammlungen sind uns geschenkt worden durch Hrn. Arning (Schädel von Hawaii) [...]“⁶⁶

Auf der Suche nach ‚Material‘ für seine anthropologische Sammlung durchsuchte Arning während seiner Ausflüge immer wieder Grabhöhlen und Begräbnisplätze, denen er Schädel und Skelette sowie Grabbeigaben entnahm. Dass ihm dabei bewusst war, wie sehr er mit seinem Vorgehen die kulturellen Werte der hawaiischen Bevölkerung verletzte, lässt sich an den Beschreibungen zur Beschaffung seiner Schädelammlung nachvollziehen. In der Gegenwart von Angehörigen der hawaiischen Bevölkerung verzichtete Arning auf die Mitnahme von Knochen und Schädeln sowie anscheinend auch auf die von größeren Gegenständen, die sich nicht versteckt transportieren ließen. In einem Fall stellt er fest, „die Nähe der von den Eingeborenen an diesem Sonntag stark frequentierten Straße gestattete keine Entfernung der Schädel und des Speeres“.⁶⁷ Dinge, die sich leichter verbergen ließen, wie zum Beispiel mehrere *kapa*-Stücke, in welche die Knochen eines Kindes eingehüllt waren, nahm er dennoch an sich:

„In der Nähe dieser Höhle befand sich eine weitere kleine, sehr flache Höhle, deren Eingang noch vollständig verschlossen war. Sie enthielt, soweit ich sehen konnte,

64 BBAW, NL Virchow, Nr. 55, Arning am 16.01.1885, Bl. 10.

65 *Eduard Arning*, Bericht über eine mit Mitteln der Humboldt-Stiftung unternommene Reise nach den Sandwich-Inseln, zur Erforschung der dort herrschenden Lepra (Vorgelegt von Herrn Virchow am 2. December), in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 2. December 1886, Berlin 1886, 1141–1146, 1143.

66 *Rudolf Virchow*, Verwaltungsbericht für das Jahr 1887, in: Zeitschrift für Ethnologie 19 (1887), 713–719, 718.

67 *Arning*, Ethnographische Notizen, 84.

fünf Päckchen von Kapa mit Resten von Kinderleichen. Die Nähe der Straße und die Sichtbarkeit gestattete keine genaue Durchforschung dieses Grabes. Ein Stück der umhüllenden Kapa eines Knochenpaketes konnte ich mit nehmen.⁶⁸

Die Gräber, die er öffnete und durchsuchte, waren zum Teil, wie er selbst schreibt, bis in die neuere Zeit benutzt worden. In den Grabhöhlen im Moanalua Tal auf der Insel O‘ahu fand er beispielsweise „eine vollständig bekleidete und noch nicht ganz verwesene Leiche“ sowie ein Neues Testament.⁶⁹ Ein weiterer Hinweis darauf war „das Gestell eines alten Regenschirms“, auf das er in einer der Höhlen zwischen Wailupe und Niu, ebenfalls auf O‘ahu, stieß.⁷⁰

In Arnings Umgang mit den Toten und ihren Grabbeigaben werden die verschiedenen Dimensionen dieser kulturellen Enteignung deutlich: Einerseits zeigt sich, dass er die hawaiische Bevölkerung als eine „auf ewig untergegangene [...] Cultur“⁷¹ verstand, was zur Folge hatte, dass er ihre religiösen und kulturellen Werte ignorierte und missachtete. Hätte er die hawaiischen Wertvorstellungen – besonders in Bezug auf den Umgang mit Verstorbenen – anerkannt und respektiert, hätte er wahrscheinlich auf die Plünderung von Gräbern und die damit einhergehende Störung der Totenruhe verzichtet. Genealogische und spirituelle Verbindungen wären dann intakt geblieben. So jedoch erfuhren die *iwi kūpuna* und *moepū*, die im hawaiischen Kontext als Einheit galten und noch immer gelten, nach ihrer Ankunft in Berlin im Zuge ihrer Musealisierung eine weitere Zerstücklung: Während sich die Grabbeigaben im heutigen Ethnologischen Museum befinden, werden die Schädel im Museum für Vor- und Frühgeschichte für die BGAEU verwahrt.

In ihrem Aufsatz zum *re-membering* des Hula-Repertoires verweist Amy Ku‘ulei-aloa Stillman darauf, dass das Aufdecken von Prozessen des *dis-membering* und der daraus resultierenden Diskontinuitäten einen ersten Schritt hin zum „redressing the dispossession of cultural memories from culture carriers“ bedeutet.⁷² Indem kulturelle Anknüpfungspunkte und historische Verbindungslinien aufgezeigt werden, vermag die Beschäftigung mit solchen Prozessen der Fragmentierung im Rahmen einer (historischen) Provenienzrecherche ebenfalls einen Beitrag zur (Wieder-)Zusammenführung und Re-Aktivierung von Bedeutungszusammenhängen zu leisten. Im Fall von Arnings Sammlung ist nicht zuletzt aufgrund der zu ihr vorliegenden detaillierten Dokumentation eine umfassende (Wieder-)Einbettung in genealogische Zusammenhänge, Beziehungsnetzwerke und kulturelle Praktiken möglich. Auch wenn die Sammlung heute publiziert in Deutsch und Englisch vorliegt und innerhalb von (Museums-)Fachkreisen bekannt ist, blieb ihr volles Potenzial zum *re-membering* von materiellen und immateriellen Bedeutungszusammenhängen bisher weitestgehend unbeachtet. Für die Fortführung der im Rahmen der Provenienzforschung begonnenen Erinnerungsarbeit und der Etablierung der Sammlung als lebendige Ressource für die kulturelle Identität und für Praktiken der

68 Ebd.

69 Ebd., 85.

70 Ebd., 84.

71 Arning, Ethnographie von Hawaii, 131.

72 Stillman, Re-Membering the History of the Hawaiian Hula, 190.

hawaiischen Bevölkerung wäre es von großer Bedeutung, sie für hawaiische Museen, WissenschaftlerInnen und andere interessierte AkteurInnen zugänglicher zu machen.

Der Praktik des *re-membering* als (post)kolonialer Erinnerungsarbeit verpflichtet sehen sich auch Organisationen wie Hui Mālama I Nā Kūpuna O Hawai‘i Nei (bis 2015 aktiv) und das Office of Hawaiian Affairs (OHA), die sich seit Jahren um die Rückholung und Zusammenführung auf der Welt verstreuten hawaiischen Vorfahren und den zugehörigen Grabbeigaben bemühen.⁷³ Dass diese bis heute von herausragender kultureller und spiritueller Bedeutung sind, wird am folgenden Fallbeispiel deutlich, in dessen Verlauf Provenienzforschung in Restitution mündete.

4. Restitution als zukunftsorientiertes *re-membering*

Restitution, abgeleitet vom Lateinischen *restitutio*, bedeutet Wiederherstellung. Das Wort und dessen zugrundeliegendes Konzept erscheinen als produktive Intervention, die einen vergangenen, oftmals beschädigten Zustand in der Gegenwart neu manifestiert und wiederherstellt. Auf den ersten Blick sollte es gegen solch eine positiv erscheinende Wirkungskraft wenig einzuwenden geben. Wenn eine Intervention jedoch in konkreten Lebenswelten ausgehandelt wird, dann erweist sich die empirische Situation unweigerlich als komplex. So hat Restitution, als gelebter Prozess, unter anderem epistemische, ontologische, politische, ethische und rechtliche Facetten, die es zu berücksichtigen gilt.⁷⁴

In der Welt der ethnographischen Museen, speziell in Deutschland und vor allem im Zuge momentaner (post)kolonialer Auseinandersetzungen, ist Restitution ein viel diskutiertes Thema. (Post)koloniale Kritik und Forderungen wurden hier, vor allem im Vergleich zu den Siedlerstaaten Nordamerikas und des Südpazifiks mit den dort jeweils präsenten indigenen Gemeinschaften, vergleichsweise spät artikuliert.⁷⁵ Wie das Beispiel des Humboldt Forums und die Diskussion um die sogenannten Benin-Bronzen zeigen, sind Restitutionsforderungen in den letzten Jahren zum Gegenstand journalistischer, politischer und wissenschaftlicher Aushandlungen von globaler Tragweite geworden.⁷⁶ Restitution, die Wiederherstellung, wird dabei von Seite der Museen oft als individueller und abschließender Akt, der sogar das Fortbestehenden von Sammlungen gefährden könnte, angesehen. Arapata Hakiwai, Kaihautū, Co-Leiter des Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa, betont jedoch stets, dass es sich bei Restititionen *nicht* um das Ende, sondern um ein *neues* Kapitel einer Beziehung han-

⁷³ *Ayau/Tengan*, Ka Huaka‘i O Na‘Oiwi.

⁷⁴ Teile der folgenden Überlegungen erscheinen in der *Conclusion* von Schorch/u. a., *Refocusing Ethnographic Museums*, 178–182. Diese werden hier übersetzt, erweitert und im Rahmen unseres Artikels neu bewertet.

⁷⁵ Philipp Schorch (Hg.), *Sensitive Heritage. Ethnographic Museums, Provenance Research and the Potentialities of Restitutions*. Special Issue, in: *Museum & Society* 18 (2020) H. 1; Schorch/u. a., *Refocusing Ethnographic Museums*; ders./Conal McCarthy (Hg.), *Curatopia. Museums and the Future of Curatorship*, Manchester 2019.

⁷⁶ *Bénédicte Savoy*, *Afrikas Kampf um seine Kunst*, München 2021; *Struggulla Anna Valeska*, Ein Ding der Unmöglichkeit, in: Tageszeitung, 12.05.2019.

delt.⁷⁷ Beziehungen benötigen Arbeit und Pflege. Im Kontext von Restitutionsprozessen entfaltet eine solche Beziehungsarbeit mitunter auch eine epistemisch-produktive oder wissensgenerierende Qualität, wie im Folgenden ausgeführt wird. In ethnographischen Museen erlaubt sie beispielsweise neue Einblicke in die vielfältigen Verflechtungen von Menschen und materiellen Entitäten, zu deren Untersuchung sich die Institutionen in ihrem Kern verpflichtet sehen.⁷⁸ Am folgenden Beispiel wird zudem gezeigt, dass Restitution – verstanden als *re-membering* – eine Form zukunftsorientierter (post)kolonialer Erinnerungsarbeit darstellt, die auf die Museumspraxis im 21. Jahrhundert wirkt.

Am 23. Oktober 2017 restituierte der Freistaat Sachsen zum ersten Mal in seiner Geschichte *iwi kūpuna* an deren Nachfahren und Herkunftsorte in Hawai‘i. Die sterblichen Überreste dieser hawaiischen Ahnen wurden von deutschen Schiffskapitänen aus Grabhöhlen in Hilo, Honolulu, und Wai‘alaie auf den hawaiischen Inseln zwischen 1896 und 1902 entwendet und anschließend an das Königliche Zoologische und Anthropologisch-Ethnographische Museum in Dresden verkauft.⁷⁹ Dort wurden sie als wissenschaftliche Exemplare der anthropologischen Sammlung einverleibt, welche im Jahr 1957 Teil des Museums für Völkerkunde Dresden wurde. Seit 2004 gehört das Museum zusammen mit dem Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig und dem Völkerkundemuseum Herrnhut zu den Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen (SES) sowie seit 2010 zu den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden (SKD).

Als ich, Philipp Schorch, im Herbst 2014 Feldforschung zu indigenen Museologien in Hawai‘i durchführte, wurde ich durch die oben bereits erwähnte Noelle Kahanu und Edward Halealoha Ayau, damaliger Direktor von Hui Mālama I Nā Kūpuna O Hawai‘i Nei, auf die zugrundeliegende Restitutionsforderung aufmerksam, die erstmals 1991 erhoben wurde.⁸⁰ Am 23. Oktober 2017, 26 Jahre später, fand diese Leidensgeschichte ein positives Ende und es kam zur Restitution.⁸¹ Im Anschluss an den politischen Akt der Rückgabe der *iwi kūpuna* gab es eine öffentliche Podiumsdiskussion. Ziel war es, den Angestellten des Museums sowie den BesucherInnen zu ermöglichen, den Prozess zu begleiten, einander zu begegnen, zu erleben, zuzuhören, nachzufragen und zu verstehen. Beide Seiten – die SES wie auch die involvierten hawaiischen Institutionen – stimmten der Veranstaltung zu.

77 Conal McCarthy/Arapata Hakiwai/Philipp Schorch, The Figure of the Kaitiaki. Learning from Māori Curatorship Past and Present, in: Philipp Schorch/Conal McCarthy (Hg.), Curatopia. Museums and the Future of Curatorship, Manchester 2019, 211–226; Schorch/McCarthy/Hakiwai, Globalizing Māori Museology; Philipp Schorch/Arapata Hakiwai, Mana Taonga and the Public Sphere. A Dialogue between Indigenous Practice and Western Theory, in: International Journal of Cultural Studies, 17 (2014) H. 2, 191–205.

78 Schorch, Introduction; ders., Sensitive Heritage, 1–5.

79 Siehe <https://www.skdmuseum/presse/2017/freistaat-sachsen-gibt-menschliche-gebeine-aus-museum-fuer-voelkerkunde-dresden-an-hawaii-zurueck> (28.06.2021); außerdem den unveröffentlichten Provenienzforschungsbericht verfasst von Birgit Scheps-Bretschneider im Jahr 2017 und verwahrt im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig.

80 Schorch/u. a., Refocusing Ethnographic Museums.

81 Bevor ich mich der Institution anschloss, hatten meine Kolleginnen Nanette Snoep (Direktorin der SES), Birgit Scheps-Bretschneider (Abteilungsleiterin Provenienzforschung und Restitution) und Vera Marusic (Assistentin der Direktion) sich bereits monatelang mit den notwendigen bürokratischen Schritten auseinandergesetzt. Die Angelegenheit hatte meine volle Unterstützung und ich kümmerte mich primär um die externe Korrespondenz mit den hawaiischen PartnerInnen.

Die Podiumsdiskussion fand statt in den Räumlichkeiten von *Prolog #1–10*. Ziel dieser experimentellen Werkstattausstellung war es, globale und lokale Geschichten über Menschen, Dinge und Orte zu erzählen. Dabei wurde das Museum als laufender Prozess beleuchtet und BesucherInnen eingeladen, hinter dessen Kulissen zu schauen.⁸² Die TeilnehmerInnen waren Dr. Kamana‘opono Crabbe (Ka Pouhana/Generaldirektor des OHA), Edward Halealoha Ayau (Kontaktperson für das OHA zu Angelegenheiten internationaler Restitutionen), Kaleikoa Ka‘eo (Aktivist und Professor an der University of Hawai‘i Maui College), Kauila Keali‘ikanaka‘oleohaililani (Enkel von Pualani und Edward L. H. Kanahale, Gründer von Hui Mālama I Nā Kūpuna O Hawai‘i Nei), Noelle Kahanu, Birgit Scheps-Bretschneider sowie ich, Philipp Schorch. Die Diskussion schloss auch die Vorführung von zwei Filmen ein, um den BesucherInnen ein Bild von Restitutionsprozessen, die normalerweise nicht in der Öffentlichkeit stattfinden, zu vermitteln – einer über die globalen Bestrebungen von Hui Mālama I Nā Kūpuna O Hawai‘i Nei und der zweite über die Rückführung von einem *mahiole* (Federhelm) und einem *‘ahu ‘ula* (Federumhang) vom Te Papa in Aoteara Neuseeland an das Bishop Museum in Hawai‘i im Jahr 2016.⁸³ Diese Rückführung zweier *taonga* (Kostbarkeiten), die zunächst im Jahr 1779 von Chief Kalani‘ōpu‘u an Kapitän James Cook übergeben wurden und im Zuge einer komplexen Sammlungsgeschichte schließlich im Te Papa landeten, war bahnbrechend, da es sich in diesem Fall nicht um einen Akt (post)kolonialer Wiedergutmachung sondern vielmehr um die Pflege transpazifischer und transindigener Beziehungen durch indigene Museumspraxis handelte.⁸⁴ Die DiskutantInnen boten Einsichten in ihre Arbeit, die auf eine Wiederherstellung der Beziehung zwischen (zerstückelter) Vergangenheit, (zusammengeführter) Gegenwart und (re-imaginerter) Zukunft zielt.

Es ist festzustellen, dass die hawaiische Delegation mit großer Wahrscheinlichkeit die hochrangigste war, die seit dem Besuch von König Kalākau im Jahr 1881 Deutschland aufsuchte. Auch der Tenor der formellen Grußworte, öffentlichen Diskussionen und privaten Gespräche ließ keinen Zweifel daran, dass es sich um ein Ereignis von besonderer Bedeutung handelte. So betonte Kaleikoa Ka‘eo während der politischen Zeremonie in seiner Rede diese *longue durée*: Er verwies einerseits auf Kalākaus Weltreise und zum anderen auf Bastians Übersetzung des *kumulipo*, der hawaiischen Schöpfungsgeschichte. Wie wir bereits oben sahen, kannten sich der Monarch und der Gründungsdirektor des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin persönlich. Tatsächlich betont Bastian in *Die heilige Sage der Polynesier*, dass „der eigentliche Schatz“, die Hauptquelle für seine Übersetzungsarbeit, „beim höchsten im Lande, beim König selbst“ zu finden war.⁸⁵ Ka‘eo skizzierte diese politischen und intellektuellen Beziehungen, um anschließend zu betonen, dass es sich bei Restitution nicht nur um die Wiedergutmachung von vergangenem Unrecht handle, sondern dass sie vielmehr einen signifikanten Schritt in eine

82 Siehe <https://voelkerkunde-dresden.skd.museum/ausstellungen/prolog-1-10-erzaehlungen-von-menschen-dingen-und-orten/> (28.06.2021).

83 Siehe „Ka Ho‘ina. Going Home“, <https://vimeo.com/114712444> (28.06.2021); „Nā Hulu Lehua. The Royal Cloak and Helmet of Kalani‘ōpu‘u“, <https://vimeo.com/189245734> (28.06.2021).

84 Noelle M. K. Y. Kahanu, Fated Feathers, Unfurling Futures, in: Tuhiinga 28 (2017), 24–30; Mallon/u. a., The ‘Ahu ‘Ula and Mahiole of Kalani‘ōpu‘u, 4–23; Schorch, Introduction.

85 Adolf Bastian, Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie, Leipzig 1881, 68.

neue Zukunft darstelle. In allen anderen Beiträgen wurde ebenfalls wiederholt diese zukunftsorientierte Bedeutung von Restitution betont. Da wichtige VertreterInnen der heutigen hawaiischen Gesellschaft ihr Land als unabhängige Nation nach internationalem Recht verstehen, die seit dem Sturz von Königin Lili‘uokalani von den USA besetzt ist und nicht im herkömmlichen Sinne kolonialisiert wurde, handelte es sich bei der Restitution aus Sachsen kaum um einen allein museologischen Akt, sondern vielmehr um diplomatische Beziehungsarbeit, durch die das nächste Kapitel der *longue durée* hawaiisch-deutscher Verflechtungen aktiv mitgeschrieben wurde.⁸⁶

Seit dem 23. Oktober 2017 hat die mit dem Prozess der Restitution einhergehende Beziehungsarbeit weitere Früchte getragen: Im Dezember 2018 organisierten die SES die Konferenz „Sensitive Heritage: Ethnographic Museums and Material/Immaterial Restitutions“ am Grassi Museum in Leipzig mit ReferentInnen aus Afrika, Europa und der Pazifik-Region, welche zur Publikation eines Sonderhefts der Zeitschrift *Museum & Society* führte.⁸⁷ Ein Film, der die beschriebenen Vorgänge in Dresden dokumentiert, wird sowohl in der Dauerausstellung in Leipzig als auch immer wieder zu verschiedenen Anlässen in Hawai‘i gezeigt. Dadurch wird die Rückgabe einer noch breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Mittlerweise kam es seitens der SES zu weiteren Restititionen nach Australien.⁸⁸ Wenn Ausschnitte der Podiumsdiskussion und Übergabeceremonie aus dem Jahr 2017 zum Zweck der Lehre oder von Präsentationen gezeigt werden, weckt dies unweigerlich starkes Interesse seitens des Publikums. Diese vielfältigen Aspekte attestieren das Nachleben und die fortwährende Wirkungsmacht von Restitutionsprozessen, welche weder allein der Vergangenheit verhaftet noch auf die Gegenwart begrenzt sind, sondern neue Begegnungswelten schaffen und Zukunft gestalten.

5. Fazit

Unser Artikel beschäftigte sich mit dem Potenzial des (Wieder-)Zusammenfügens und der (Re-)Aktivierung von materiellen und immateriellen Kulturzusammenhängen – ihrem *re-membering* – im Kontext einer deutsch-hawaiischen Verflechtungsgeschichte. Von den im Laufe des 19. Jahrhunderts entstandenen politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Verbindungen zeugen heute noch materielle Erzeugnisse – meist als ‚ethnographische Objekte‘ klassifiziert – wie auch *iwi kūpuna* und *moepū*, die in deutschen Sammlungen und Museen verwahrt werden. Wir argumentierten dafür, die Auseinandersetzung mit diesen mittels Provenienzforschung und Restitution als zukunftsorientierte (post)koloniale Erinnerungsarbeit zu begreifen.

Anhand Arnings Sammlungen und seiner Sammelaktivität ließ sich zeigen, wie aus materiellen Entitäten ethnographische und anthropologische ‚Museumobjekte‘

⁸⁶ *Noelani Goodyear-Ka‘ōpua/Ikaika Hussey/Erin Kahunawaika‘ala Wright* (Hg.), *A Nation Rising. Hawaiian Movements for Life, Land, and Sovereignty*, Durham 2014.

⁸⁷ *Schorch*, *Sensitive Heritage*.

⁸⁸ Siehe <https://grassi-voelkerkunde.skd.museum/forschung/dekolonisierung-restitution-und-repatriierung/> (28.06.2021). Mit Noelle Kahanu arbeiten wir fortwährend an Publikationen zu ozeanischen Museologien, vgl. *Schorch/u. a.*, *Refocusing Ethnographic Museums*. Sie ist zudem mit dem Forschungsprojekt zu Indigenität im 21. Jahrhundert assoziiert, vgl. <https://www.indigen.eu/> (28.06.2021).

wurden. Drei Aspekte dieses Prozesses des *dis-membering* wurden herausgearbeitet: das ambivalente Verhältnis zwischen Ab- und Anerkennung geschichtlicher Entwicklungen und kultureller Veränderlichkeit, die im Zuge der Musealisierung erstarrten Beziehungsnetzwerke sowie die Missachtung von kulturellen Wertvorstellungen und Praktiken. Verdeutlicht wurde damit zugleich die Rolle, die der Provenienzforschung beim *re-membering* von Bedeutungszusammenhängen zukommen kann: Durch sie lässt sich ein Bewusstsein für die Zerstücklung kultureller Zusammenhänge – materieller wie immaterieller – schaffen, das eine Wiedereinbettung in genealogische Zusammenhänge, gesellschaftliche Beziehungen und kulturelle Praktiken ermöglicht.

Bei den eng miteinander verknüpften Aktivitäten von Provenienzforschung und Restitution handelt es sich um Facetten einer sich entwickelnden Museumspraxis, das heißt um museologische Praktiken, deren sich erweiternder Rahmen neben dem Ziel der Wissensgenerierung auch ethische Sensibilität, diplomatisches Geschick und interkulturelle Beziehungsarbeit verlangt. Solche ethischen, diplomatischen und interpersonellen Erwägungen sind heute wichtiger Bestandteil musealer Wissensproduktion und schränken diese nicht ein, wie oftmals befürchtet. Provenienzforschung und Restitutionsen haben epistemische und ontologische Potenziale, wie sich anhand der Rückgabe und Rückkehr der *iwi kūpuna* aus Sachsen nach Hawai‘i aufzeigen ließ: Potenzial für die Nachfahren der hawaiischen Ahnen, für das mit ihnen verwobene Wissen und für die involvierten Institutionen. Materielle Entitäten – menschliche Überreste wie auch Dinge – sind keine leblosen Relikte der Vergangenheit. Durch ihren Transfer, ihre Präsenz wie auch ihre Restitution verfügen sie weiterhin über Wirkungsmacht und provozieren Debatten, Auseinandersetzungen und Konflikte, möglicherweise aber auch Aussöhnung und reziproke, (post)koloniale Formen der Wissensproduktion.⁸⁹ So verknüpfen sich die deutsch-hawaiischen Verflechtungen auf politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher und kultureller Ebene mit den hier thematisierten materiellen Zeitzeugen. Das Aufspüren dieser *shared history* verlangt nach einem Ansatz, der diese „materielle Verflechtungsgeschichte“ adressiert.⁹⁰ Die Museumspraxis im 21. Jahrhundert, vor allem in ethnographischen Institutionen, sollte sich nicht nur der Erforschung, sondern auch der Pflege dieser materiell-temporalen Verbindungsstelle von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft widmen.⁹¹ Das „he alo ā he alo / face to face“⁹² museologischer Beziehungsarbeit ist dabei von fundamentaler Bedeutung – wie wir sahen, ist *re-membering* weit mehr als Erinnern.

89 Schorch, Introduction; *ders.*, Sensitive Heritage, 1–5.

90 Philipp Schorch, Materielle Verflechtungsgeschichte. Ein Plädoyer, in: Zeitschrift für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven 21 (2020) H. 2; Philipp Schorch, Two Germanies. Ethnographic Museums, (Post)colonial Exhibitions, and the ‚Cold Odyssey‘ of Pacific Objects between East and West, in: Lucie Carreau/u. a. (Hg.), Pacific Presences, Bd. 2: Oceanic Arts and European Museums, Leiden 2018, 171–185.

91 Philipp Schorch/Conal McCarthy/Eveline Dürr, Introduction. Conceptualising Curatopia, in: Philipp Schorch/Conal McCarthy (Hg.), Curatopia. Museums and the Future of Curatorship, Manchester 2019, 1–16.

92 Noelle M. K. Y. Kahanu/Moana Nepia/Philipp Schorch, He alo a he alo. Kanohi ki te kanohi / Face to Face. Curatorial Bodies, Encounters and Relations, in: Philipp Schorch/Conal McCarthy (Hg.), Curatopia. Museums and the Future of Curatorship, Manchester 2019, 296–316.

Ein Nachwort von Noelle M. K. Y. Kahanu

Meine Mutter verstarb 2016 nach langer Krankheit. Als Pädagogin von ganzem Herzen schertzte sie darüber, ihren Körper zum Studium der University of Hawai‘i Medical School zu überlassen. Ich konnte mir nicht vorstellen, dass sie nach all den erfolgten medizinischen Eingriffen und Operationen – dem Stochern und Stechen – und der Amputation eines ihrer Beine im Tod erneut aufgeschnitten und erforscht, erneut verletztlich und nackt gemacht werden würde. Wenn unsere Liebsten von uns gehen, sind wir dankbar, dass sie endlich in Frieden ruhen können und in der Lage sind, *moe loa*, den langen Schlaf zu schlafen. Als *kanaka ‘oiwi* (ancestral Hawaiians) glauben wir, dass unser *mana* in unseren Knochen, unseren *iwi*, wohnt. Die Beerdigung im Schoß von Haumea ermöglicht diesem *mana*, zurückzukehren und die nächste Generation zu unterstützen.

Mit Entsetzen habe ich daher den Aufsatz von Gesa Grimme und Philipp Schorch gelesen, insbesondere die Details zu Eduard Arnings Grabräubereien, Schändungen und Diebstählen. Arning gibt freimütig zu, die weiche kapa-Decke von den sterblichen Überresten eines Kindes gestohlen sowie Schädel aus Gräbern und Grabhöhlen entwendet zu haben, wodurch sie von ihren Körpern, ihren Familien und ihren Gemeinschaften getrennt wurden. Er tat dies wissentlich ohne Zustimmung und gegen hawaiische Glaubensvorstellungen, Gesetze und Praktiken. Ein Strafgesetz des hawaiischen Königreichs aus dem Jahr 1860 verbot es, „einen menschlichen Körper auszugraben, zu exhumieren, ihn von einer Grabstätte zu entfernen oder wegzutragen“. Wir müssen verstehen, dass aus indigener Perspektive Provenienzforschung nicht nur Forschung zu vergangenen Handlungen ist, sie reißt auch alte Wunden wieder auf. Sie setzt unsere *kūpuna* erneut dem *hewa* (Unrecht) dieser Vergangenheit aus und legt ihre Scham bloß, nicht mehr liebevoll in *kapa* oder *hina‘i* (geflochtene Körbe) eingewickelt zu sein, sondern stattdessen nackt in Kisten verpackt in Regalen aufbewahrt zu werden. Weil wir es noch nicht geschafft haben, sie nach Hause zu bringen, setzt solche Forschung uns, die wir ihre Rückkehr anstreben, ihrer Wut und ihrem Kummer aus und konfrontiert uns mit unseren eigenen Unzulänglichkeiten. Schließlich wird die Last dieses vergangenen Unrechts nicht nur von den Individuen und Institutionen getragen, die an den Diebstählen beteiligt waren, sondern auch von den heutigen HawaiierInnen, die sich mit den für Restitutionsen notwendigen Arbeiten beschäftigen.

Bei meinen Nachforschungen über Arnings Zeit in Hawai‘i stieß ich auf einen Artikel in *Ke Ola o Hawai‘i*, einer der vielen hawaiischsprachigen Zeitungen der damaligen Zeit. Geschrieben am 22. März 1884, vermerkt der Artikel: „Wir haben die Nachricht erhalten, dass weitere Leichen von Patienten in Kalawao, Molokai, auf Befehl des Deutschen [Eduard Arning] exhumiert wurden, weil er die Gründe für die Todesfälle durch die Krankheit herausfinden wollte.“⁹³ Ich möchte mir nicht vorstellen, dass ihr *moe loa*, nachdem sie endlich in Frieden geruht hatten, unterbrochen wurde, und dass sie aufgrund ihres Leidens an der Hansen’schen Krankheit erneut Untersuchungen,

93 Zur Verfügung gestellt und aus dem Hawaiischen übersetzt via www.nupepa-hawaii.com (30.06.2021).

Schändung und Entmenschlichung unterworfen wurden. Dass Arning vom Königreich Hawai‘i eingeladen wurde, um diese medizinischen Angelegenheiten zu untersuchen, macht es nicht weniger heimtückisch. Es ist entsetzlich und macht wütend, dass er, während er in Hawai‘i war, die Gelegenheit dazu nutzte, um weitere Gräber zu schänden und *iwi kūpuna* und ihre Habseligkeiten zu stehlen.

Was machen wir als *kanaka ‘oiwi* mit diesen Informationen, mit dieser „(post)kolonialen Erinnerungsarbeit“? Helfen uns solche Herkunftsangaben, die Überreste der 23 hawaiischen Ahnen zurückzuholen, die von Arning entwendet wurden und die noch heute von der BGAEU verwahrt werden? Laut Gesa Grimme fehlen Arnings Kataloginformationen zu diesen Überresten, aber spielt das letztlich eine Rolle? Einerseits natürlich schon: Wir wollen wissen, wohin wir sie zurückbringen können. Andererseits, selbst wenn keine spezifischen Details gefunden werden können, lassen sich dennoch die Umstände erahnen, unter denen sie gestohlen wurden – dass er aktiv nach hawaiischen Überresten und Grabbeigaben suchte, und dass er dies ohne Zustimmung der Familie tat und damit gegen die Gesetze des Königreichs verstieß. Gibt es angesichts von Arnings eigenen Eingeständnissen nicht überwältigende ethische Aspekte, die die sofortige Rückgabe der *iwi kūpuna* gebieten?

In dem oben bereits zitierten Buch *Old Hawai‘i* stellt Adrienne Kaeppler fest: „we are indebted to Eduard Arning for making this outstanding collection and his tireless research in Hawai‘i.“⁹⁴ In der Tat verrät diese enorme ethnographische Sammlung und Arnings begleitender Katalog viel über das Leben der Hawaiianer des 19. Jahrhunderts. Als *kapa*-Praktikerinnen schwelgen meine Tochter und ich in seinen detaillierten Beschreibungen der Kunst der *Kapa*-Herstellung. Und doch über ein Jahrhundert lang, bis zur Veröffentlichung von *Old Hawai‘i* im Jahr 2008, wurden diese Informationen der hawaiischen Gemeinschaft vorenthalten. Während wir dankbar für die Informationen zur Herkunft sind, die uns mit Arnings Sammlung nun zur Verfügung stehen, bedeutet diese Dankbarkeit nicht, dass wir nicht gleichzeitig auch seine „Forschung“ und den Diebstahl der Körper und Überreste unserer Vorfahren beanstanden können. Wenn Sprachbarrieren indigene Gemeinschaften daran hindern, vollständigen Zugang zu Museumsunterlagen zu den menschlichen Überresten ihrer Vorfahren zu erhalten, ist es unerlässlich, dass Museen bei der Übersetzung von Schlüsseldokumenten helfen, die Aufschluss über das Zustandekommen der Sammlung und die Art und Weise ihrer Aneignung geben können. Andernfalls werden koloniale Mechanismen aufrechterhalten, die unterdrücken und verletzen durch die bewusste, fortgesetzte Trennung der Überreste der Vorfahren von ihren lebenden Nachkommen. Nur wenn das Wissen aus der Provenienzforschung vollständig sowohl von den Museen als auch den indigenen Gemeinschaften geteilt wird, können wir hoffen, die Vergangenheit zu überwinden und in die Gegenwart und Zukunft zu gelangen.

In den Vereinigten Staaten zwingt der *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) die Museen dazu, sich mit der Rückgabe der menschlichen

⁹⁴ *Arienne Kaeppler*, *Hawaiian Ethnography and the Study of Hawaiian Collections*, in: dies./Markus Schindlbeck/Gisela Speidel (Hg.), *Old Hawai‘i. An Ethnography of Hawai‘i in the 1880s. Based on the Research and Collections of Eduard Arning in the Museum für Völkerkunde Berlin*, Berlin 2008, 33–42, 41.

Überreste von Native Americans, Alaska Natives und Native Hawaiians zu befassen. Im internationalen Kontext gibt es jedoch kein solches Gesetz. Stattdessen müssen wir Briefe und E-Mails schreiben und Freunde – oder Freunde von Freunden – finden, die unsere Worte ins Deutsche, Französische und Russische übersetzen. Oft werden diese Bemühungen mit Schweigen beantwortet: Einige Fälle dauern jahrelang, andere, wie im Fall Deutschlands, jahrzehntelang. Wir verlassen uns auf unsere Beharrlichkeit und unser *aloha*, das es uns ermöglicht, durch den Aufbau von Verbindungen und Beziehungen zu Menschen wie Philipp Schorch mächtige MitstreiterInnen für unsere Vorfahren zu sein. Unsere *kūpuna* haben uns gelehrt, dass die Großartigkeit von *aloha* mehr ist als Liebe und Mitgefühl. Es bedeutet, offen und ehrlich zu sein, und die Bereitschaft, eine Beziehung trotz vergangener Verletzungen zu entwickeln. Es bedeutet, Vergebung zu gewähren, zu empfangen und zu akzeptieren.

Philipp Schorch und Gesa Grimme sprachen beredt von der 2017 erfolgten Restitution von *iwi kūpuna* aus dem Freistaat Sachsen und der begleitenden öffentlichen Übergabezeremonie. Sie stellte eine abgesprochene Abweichung von unserem Vorgehen bei bisherigen nationalen und internationalen Restitutionsdar. Grundsätzlich öffnen wir den Ablauf nicht für Außenstehende, auch nicht für solche, die vielleicht geholfen haben, den Restitutionsprozess zu erleichtern. Das Ausmaß der Kooperation bestand meist darin, den Zeitpunkt, den Ort sowie die Art und Weise der Übergabe – die Befreiung unserer *iwi kūpuna* aus den Fängen der kolonialen Institutionen – zu koordinieren. Denn bis zu diesem Zeitpunkt war der Kontakt zwischen hawaiischen Organisationen und den betreffenden Museen meist emotional sehr aufgeladen und feindselig. In den letzten Jahren hat sich das Blatt aber gewendet: Wir haben Mahlzeiten geteilt, uns umarmt und Tränen vergossen mit denjenigen, deren Institutionen uns einst die Türen vor der Nase zuschlugen und unsere Vorfahren weit über ein Jahrhundert lang gefangen hielten. Hochrangige Regierungs- und UniversitätsvertreterInnen haben sich öffentlich wie auch privat entschuldigt und den Diebstahl in national und weltweit veröffentlichten Pressemitteilungen zugegeben. Dieser Prozess ist nicht einfach. Die Gefahr besteht, diese Provenienz-Arbeit zu romantisieren und die Bürde, die mit der Aufdeckung der oft hässlichen Wahrheit zum Erwerb einhergeht, nicht voll zu begreifen. Doch die Arbeit ist zugleich auch tiefgreifend gewesen und die entstandenen Beziehungen sind dauerhaft und lebensverändernd: Hawaiische VertreterInnen und deutsche Museumsangestellte und WissenschaftlerInnen empfangen einander weiterhin gegenseitig im Ausland. Zum Teil kamen diese Veränderungen durch die Bereitschaft zustande, den Prozess der Heilung – die Überführung der sterblichen Überreste der Vorfahren und den Anfang ihrer Heimkehr – für VertreterInnen von Regierungen, Universitäten und Museen zu öffnen. Noch wichtiger war, dass es für diese Personen eine Gelegenheit war, sich selbst an die *iwi kūpuna* zu wenden und ihre eigenen Überlegungen und Entschuldigungen anzubieten. Von Teilnehmenden haben wir gehört, dass dies eine der bewegendsten Zeremonien war, an der sie je teilgenommen haben. Wie Edward Halealoha Ayau vor Kurzem bei einer internationalen Restitutionszeremonie sagte: „Heute gewinnt die Menschheit.“ In diesem Sinne möchte ich mit einigen Worten schließen, die ich bei unserer öffentlichen Veranstaltung zur Restitution in Deutschland gesagt habe, Worte, die unsere gemeinsame Zukunft prägen werden:

„There is a sea change. We are the living embodiments of your cultural past. A past that saw you collecting our remains, our ancestors, our histories, our lives. But your interest in who we were, in who we are, need no longer be one-sided. We are here to bear witness to this enduring relationship, once fraught, that can now be embraced with this act of ultimate humanity – the return of our *iwi kūpuna* to the land they dearly love.

There is a sea change. Revel in the waves that bring us together in the here and now. Revel in the notion that these waves, though they come from distant shores, offer clarity and healing and hope for renewed relations. Let our warm waters embrace you.“

Abstract

Re-membering Hawai‘i. Provenance Research und Restitution as (Post)Colonial Memory Work

Material entities, mostly classified as “ethnographic objects” or “human remains”, held in German collections and museums still bear witness to the political, economic and scientific entanglements between Hawai‘i and Germany that emerged during the nineteenth century. Our article addresses the potential of (re)assembling and (re)activating these material and immaterial cultural connections – their *re-membering* – and argues for an understanding of engagement with these material presences and legacies through provenance research and restitution as future-orientated (post)colonial memory work.

Gesa Grimme, M. A., Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Oettingenstr. 67, D-80538 München, gesa.grimme@ethnologie.lmu.de

Noelle M. K. Y. Kahanu, Public Humanities & Native Hawaiian Programs, Department of American Studies, University of Hawai‘i at Manoa, 324 Moore Hall, 1890 East-West Road, Honolulu, HI 96822, USA, nmkahanu@hawaii.edu

Prof. Dr. Philipp Schorch, Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Oettingenstr. 67, D-80538 München, philipp.schorch@ethnologie.lmu.de